

欲 生 心

——一如平等の意欲——

加 来 雄 之

ま え が き

宗教、なかでも仏教で問題とされる欲求とは、迷悶し苦悩する衆生の欲求である。衆生はどうして迷悶し苦悩するのか、この苦悩から解放される方途があるのか。この問いの上に仏教は成立している。そしてその衆生がもつ迷悶・苦悩がどのような質であり深さであるかが、どのような欲求をもつのかを決定してくるのである。浄土教はその衆生の欲求を、五濁悪世の時を生きる「^①出離の縁あることなき」^②「具縛ぐはくの凡愚屠沽ぼんぐの下類げらい」という言葉と深さをもつ欲求として言い当てるのである。宗教的欲求が具体的であろうとすると、苦悩や煩悩という言葉が抽象化されてはならない。親鸞は、衆生を「^③凡夫」というは、無明煩悩われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころをおおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」、苦悩を「^④煩はみわすらずわす。悩は、ころをなやますという。」と述べ、さらには「^⑤屠沽の下類」というように現実的な人々を見つめて忘れることがないのである。

宗教的欲求というも現実の苦悩する生活をはなれてはどこにもない。宗教的欲求が現実的欲求よりも一層深い根底

の欲求であるという表現は、現実問題から逃避し、目を閉じ耳をふさぐということの意味しているのではなく、現実問題に埋没し固執することで、仏道が示す生の課題を見失うことを誠める意味でなくてはならない。むしろいかなる現実の矛盾をも引き受けていく「存在の勇氣」を獲得することである。そうでなくては根底^⑥ということはいえない。現実からの逃避であれば、どのような華麗な言辞で修飾されても、それはマルクスのいう「阿片」^⑦としての宗教以外の何物でもない。現実への固執によって外道に墮し、現実から逃避することによって二乗に沈む。この二つから、解放されたいというところに、大乘と呼ばれる仏道の欲求がある。

外氣にあたって萎むような信仰は温室のなかでしか生きれない切り花でしかない。衆生のどろどろとした現実、苦悩する生の意味を根本から捉え直す立脚地を与える。淤泥^{おでい}に根をもつ華、ここに念仏の信がある。我々が現実問題に疲れ、挫折するとき、ややもすると念仏の効用を論^{あけつ}おうとするが、むしろ現実の行き詰まりは「ただ念仏せよ」（念仏によって開示されている欲求へ帰れ）との警告の意味をもっているのではないだろうか。念仏こそ我々の帰るべき欲求を表現しているのである。

(一) 一如平等の生の意味の欲求

衆生として存在するということは欲求をもつことである。欲求こそ生の本質である。その欲求が一如を志向しているとき、仏道においてその欲求は願と名付けられるのである。

願^⑧は清浄意欲をもって体となす

と述べられている所以である。

さて親鸞は、本願を説くことをもって『無量寿経』を「真実教」と決定し、「選択本願は浄土真宗なり」^⑨「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」と宣言する。この確信に満ちた宣言の根拠は、値遇した本願念仏がその思想的射程の内に「如」という内実をもつからである。「如」^⑩は、「一如」とか「真如」とか熟語される。さらには異名として大涅槃・実相・法身・法性・滅度・仏性・安楽などと名づけられる大乘仏教の思想的基盤となる根本概念である。如ということとを離れて大乘の仏道であることは不可能である。一如は仏道が仏道であることの唯一の目的であり、動機である。

ただ「如」という概念は元来^⑪いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ころもおよばれず、ことばもたえたり」と言亡慮絶・言語道断と規定されることから、ややもすると抽象的観念的な概念として了解されがちである。しかし「如」とはたとえそれがある意味で形而上学的範疇に属する概念であるとしても決して理念的に考えられた抽象概念ではない。むしろ理念によって寸毫も対象化し概念化することが許されない最も具体的な実在（非安立諦）を言い当てるとする言葉（安立諦）である。それは、分別や理性の対象として知られるものではないが、分別による我・法の執着から解放されたところに感得される存在の本来性である（二空所顕の性）。あれこれの分別（思想・イデオロギー）よりももっと深い生のレベルで厳然としてある存在の厳粛な意味である。

もし現代人にとって「如」という概念があまりに親しみにくいのであれば、金子大栄の「ゴッゴ」^⑫という解釈や、西谷啓治の「人間存在の根抵」「実在（リアリティ）」^⑬という理解を通せばよいように思う。

いわゆる如とは存在における普遍的意味である。誰にはあつて誰かにはないもの、何時かはあつて何時かはないもの、ここでは成立し別の所では成立しない、そのようなものではない。それは個人の所有でなく有無を超えた本有としての本来性であり、存在する限りの誰でもがもつ悉有という意味での平等性である。それゆえに一如平等と熟語されるのである。

しかし「如」が「一如平等」と熟語されるのは、単に上述のような論理的理由だけではない。むしろそこにはもっ

と現実的な具体的な理由があるのであろう。それは衆生の迷悶・苦悩のもとが宿業差別の現実に起因することである。宿業差別を生きあぐねる衆生にとっては、平等は一如の徳の一つというだけに止まらず、唯一無二の何もものもかえがたい徳として感得される。

一如の欲求ということは、宿業としての所与の現実から逃避して理想を求めるのではない。それはすでに一如をもつて観念化した結果である。一如は存在の存在する本来性であり、この現前の存在の外に実体的に求められる境地ではない。理想を未来に求めることは、それがいかに真摯であっても、その欲求は自我の延長にほかならないのではないだろうか。言い換えれば、宿業差別の事実を別にして一如平等の欲求は成り立たないということである。

この視点から省れば、釈尊の生涯は、そのまま一如平等の存在の意味を自覚しようとするための歴史である。伝説されるところによると、釈尊は誕生のとき七歩を歩んで「天上天下唯我独尊（天上天下にただ我ひとりにして尊し）」と宣言されたという。その宣言は正しく一切の衆生の生存在がこのような欲求をもつことを象徴的に語るものである。うし、また彼が成道の後、建立しようとした教団（僧伽）が四姓平等の実現を目指したことは、その欲求の具体化を企図したのであったに違いない。そして「一乗」の開頭はその思想的基礎付けの意味をもつてであろうし、入滅時の『涅槃経』における「一切衆生悉有仏性」の遺言にいたるまで、生涯はこの欲求に貫かれ支えられていたという視座も十分に成り立つ。そしてその欲求がゴータマ・シッダルタという一人の宗教的天才の欲求ではなく、一切衆生の欲求である、として見出すところに大乘仏教の濫觴らんしやうがあるのである。

二

一如平等に対立し一如平等を覆い隠し存在を流転せしめるのが宿業差別の事実^{じじつ}に固執する分別（はからい）である。分別は経験をどこまでも自我の関心の中に取り込み、経験を対象化し実体化して固執させ、自他を差別し諸法を差別

する。衆生の煩惱はこの分別を根本としているのである。この差別が経験を汚染することによって存在の一如平等性を迷失するのである。衆生の分別とは常にこのような傾向をもつ。それゆえに一如平等は衆生の分別によっては対象的に知られることはない。しかし一如平等を衆生にとってまったく、不可知であり、無関係であると言うわけにもいかない。

前に一如のもつ功德として平等ということがあると述べた。宿業差別の現実には苦悩する衆生にとって一如のすぐれた徳は、平等性として感覺される。それは分別によって知ることも所有することもできないが、しかし求めずにはいられない欲求であり、求められてやまぬ生の意味である。一如を求めるこの感覺は様々な立場から表わすことが可能であるが、浄土真宗では、その欲求は一如の名のりとして、一如の呼びかけとして、一如の願として感知されるものとして表わしている。常没の凡愚にとっては如とは「^⑩ 徒如來生」としてのみ存在する。つまり凡夫にとって一如平等の欲求は、衆生の自意識の欲求としてあるのではなく、むしろ如來の呼びかけとして衆生のうえに表現される。その呼びかけにおいて衆生は呼びかけるものを呼びかけられているものとして自覚するのである。

迷いの欲求のなかに喘^⑪いできたものにとって、その欲求の自覚とは呼び覚まされるという意味をもつ。目覚めるのは目覚ましめられるのである。その目覚ましめるものは、本来性から呼びかけるへことば^⑫である。それゆえ親鸞は、この欲求を『無量壽經』によって選択本願と言い当て、法蔵菩薩に託して次のように語るのである。

^⑬ この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如來をなづけたてまつりたまえり。今、一人の少年の詩を通して、この欲求を確かめてみたい。

^⑭ たとえ短い命でも 生きる資格があるとすれば それはなんだろう
働けぬ体で 一生を過ぐす人生にも 生きる価値があるとすれば

それはなんだろう

もし人間の生きる価値が 社会に役立つことで決まるなら

ぼくたちは 生きる価値も権利もない

しかしどんな人間にも差別なく

生きる資格があるのなら

それは何によるのだろうか

この少年の詩は、不治の病に倒れたベッドのうえで書かれたと聞く。この詩には生の意味を欲求する深い問いがある。我々は果たしてこの少年の問いを、特殊な人間の特殊な状況における特殊な問いであるとして等閑に付しておくことができるだろうか。百歩譲ってこの問いは日常的ではないと認めても、それはオリジナル、ラジカルという意味で究極的な問いではないだろうか。むしろ日常性はこの問いを覆い隠して成り立っているに過ぎない。これは日常性の上に仮に立てられた一切の価値を剝奪された生の次元であらわとなる欲求である。^④

この詩が信仰的深さもなく、教理的に稚拙なものであるとしても、この詩が一如平等を志向する真摯な宗教的欲求から生まれたものであることは疑えない。「どんな人間にも差別なく生きる資格があるのならそれは何によるのだろうか」、このような欲求と問いを衆生に発せさせるのが、一如平等の真理性であり、如来という具体的働きなのではないだろうか。一如といひ如来というのは死んだ抽象的概念としての真理ではなく、差別の人生における「処世の完全なる立脚地」として求めずにはおれない真理である。

この問いはもしそこにならずにかなければ、どんなに完璧な理論や体系的な教理によっても応えることはできない。その生の意味にならずというかたち以外に、この問いにたいしてどんな意味があるだろうか。その主体に欲求を開発するという形以外にこの問いに応えることはできないのではないか。教理のみではこの問いに対して何の力をもた

ない。それが、

② 聖道の諸教は教理だけだ。教理もなくなることが滅亡したのではない。教理だけになったことが滅亡なんです。と、安田理深が述べるゆえんであろう。

一如平等を求めるとは、単に社会現象としての政治経済的平等のみを求めたり、また主観による観念的平等を求めたりする、そのどちらでもない。もちろん政経的平等を実現することは社会的生存である人間の義務であり、そのことをないがしろにすることはできないが、仏教が人類に貢献できるのは内観の一点で、その平等が分別によって固執されているかぎり平等という名における差別であったり、差別という体制の中に組み込まれた平等思想になりうることの指摘にある。平等という概念が実体化され、価値基準の中で相対化すれば、もはや平等という名の差別として機能する。それは平等という名のイデオロギーと化した暴君でしかない。

世間的な平等は必ずしも一如的平等ではない。一如平等は世間の相対的価値を破ったところに確立されねばならない。しかしむしろこのような主張自身がすでに観念化されているのかもしれないのである。このように現実を実体化していく非常に根深い必然性を我々もっている。人間は本然的に形而上学的な夢を捨てることができない。それが宿業差別の現実である。とすれば我々が一如平等を自覚する道はどこにあるのだろうか。

衆生が宿業差別の現実を消し失わずして一如平等の本来性を自覚する。または、一如平等を求めつつ、差別の現実の中に生活する。この一見平面的には矛盾するものを、立体的に総合する意欲が「願」である。それは一如平等が、宿業差別の現実を自らの矛盾として担う意欲である。平等性の中にありながら平等性に背いてある。しかもなお平等性を離れないという存在の絶対的矛盾を解消することなく引き受けていく「存在の勇氣」が願である（もちろん心理的要求というような意味ではなく存在論的意欲というべきものである）。宿業差別の各別の心を横に超え、あらゆる価値の観念を破った無価値の存在の深淵に没落して、かえって価値に苦悩する人間に一如平等を反顕する意欲、それ

が一如の願とか無願の願とかいうべきものである。

三

『無量寿経』はこの一如平等の意欲を法蔵菩薩の選択本願として象徴的に物語るのである。法然は『選択集』本願章で、次のように述べる。

然れば則ち弥陀如来は法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せんがために造像・起塔等の諸行を以て往生の本願と為したまわず、唯称名念仏の一行を以て其の本願と為したまえり。(傍点筆者)

本願が称名念仏を唯一行として選択する根基を「平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せん」と語る。一見、法蔵比丘の恣意によってなされるような勝・劣、難・易という選び取り選び捨てるという営為を根底で支えているのは、実は、一如平等の慈悲である。それゆえに親鸞は選択の根本を、

超世無上に撰取し

選択五劫思惟して

光明寿命の誓願を

大悲の本としたまえり

と和讃するのである。

また、法然は同じく本願章に『往生要集』の次の文を引用して、

只是れ男女・貴賤、行住坐臥を簡はず、時処諸縁を論ぜず、之れを修するに難からず、乃至臨終に往生を願求するに其の便宜を得ること念仏に如かざればなり。

と、念仏の平等性を教証する。本願念仏は、あらゆる宿業差別の限定を超えた生の意味を開示し悟入したいという衆

生の願いに応えている。これが衆生の宿業差別のなかで求めてきた本当の願いであったのである。宿業差別を観念化して逃げる必要もなく、宿業差別のなかに埋没するものでもない、宿業差別を生きる人間としての願いの発見である。もし欲求するならば、この欲求を生きようというのである。親鸞は、消息^⑧において、この『往生要集』の文を引いて「本願の念仏を信樂するありさま」を表す証文としてしている。しかし本願の念仏を信樂することは価値観の中に漂う^⑨「邪見憍慢惡衆生」にとつては「難中の難斯に過ぎたるはなし」といわざるを得ない。それゆえに選択本願は「十方衆生」にたいして「我が国に生まれんと欲え」と呼びかけるのである。しかも三度「欲生我国」と呼びかけるのは、三度呼びかけることによって、本願念仏を信じる心（宗教的自覚）を充分するためである。この「欲生我国」の呼びかけに応現して釈迦は『無量寿經』に「至心信樂の願心」とその成就の「一念」を説き、『觀無量寿經』には「具三心者必生彼国」と三心を説き、『阿弥陀經』には「執持名号一心不乱」と一心を説いて發遣し、世親は仏弟子として「願生偈」に

世尊、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命して、安樂国に生まれんと願ず。

と一心を表白するのである。これらの本願念仏の信心とは何かを明らかにする教言の根底にある原理が「欲生心」であることを確かめたい。

(二) 呼びかける〈ことば〉

一

周知のように、欲生心は「我が国に生まれんと欲え」という呼びかけである。一見して分かるようにその呼びかけは内に「国土」という概念を含んでいる。なぜ「国に生まれよ」と呼びかけるのだろうか。国とはどのような意味を

もつ概念であるのか。

安田理深が「存在の故郷」(『安田理深選集』第一巻)で、国土の意義について深い考察を行い、以下のような定義を与えている。

「国という素朴な表現は、その素朴なままの意味に於いて、人間がそこに帰するをうるところの場所を意味するにほかならない。」(三八三頁)「国土もまた人間存在に取って単に偶然的な意味を有つに過ぎないものではなく、その存在構造に存在論的意味を有つものと考えざるを得ないのである。」(三八四頁)「国土は、まさにこの根本構造たる *in-sein* の意味を充たすところのもので、ということが出来るであろう。国土の問題に於いて必要であるのは *Being* の意味である。」(三八五頁)「衆生は共同運命的存在である。国土は宗教心の実存共同体である。」(三八七頁)

この教示によって国土という概念は存在の大地性を象徴していると了解することができよう。存在の大地性とは何か。それは「宿業共感の大地」ともいわれるような、絶対的な差別性を生きる存在の存在性である。一人ひとりが絶対的な差別を生きながらしかも互いに影響しあい生きあう存在であるとの意味である。絶対的に差別の世界を生きながらしかも共感できるという存在の在り方を象徴することは、国土という概念によって初めて可能であろう。つまり a は a の本来性を獲得し、b は b の存在を満足する、一人ひとりが各々自らの生の意義を安立しなければならぬを生きていることにおいて平等である。このような生の自他平等性・本来性を獲得しないかぎり、本来の意味で個の苦悩の解放はないのであろう。この存在の本来性を、一如平等の憲法のもとに統治された国という意味で仏土として象徴するのであろう。

積尊が世に出興したことによって、全ての苦悩するものの意味が変革したといわれる。釈迦が成道したということとは単に釈迦一人の問題ではなかった。それは苦悩する存在の苦悩する意味が証明されたという意義をもつのである。そのことをつきつめれば、苦悩の衆生から仏を見るのではなく、仏から苦悩の衆生を見る、仏から衆生を見ることに

よって始めて、一切衆生が仏に成るべき身として把握できるのである。如と関係する存在として衆生の苦悩が迷いとして押さえられるとき、一切衆生が凡夫として仏に呼びかけられるものという意味をもつ。このようにして衆生は本来性の内にありながら本来性に背きしかも本来性に呼びかけられている。釈尊の成道によって一切衆生にこのような意味が施与されたのである。この意味が開かれた以上、これに無知であることは、単に無知であるというだけで済まされない、無知であることはすでに「³³仏智疑惑の罪」である。もちろん罪というものがあるわけではないので、宗教心によって見出された生の痛みである。「³⁴自己に背くもの」、自己の本来性を見失っているという意味で悲痛として感じられるような存在の意味である。

とにかく、この一切の衆生に開示された存在の意味を大地性とよぶならば、一切衆生は悉く如来によって開顯された大地の上にあるという意味が浄土として象徴されるであろう。

³⁵ 浄仏国土という概念が、実体的な他界ではなくて仏道修行と深い関係をもち、それが大乘の仏道に固有の術語であることは従来注意されているところである。つまり仏の国というものがそもそもから自利利他を成就するために求められたものである。自利利他を統合するような智慧・慈悲・方便の在り方を象徴するものとして国土が選ばれたのである。仏国土は仏の境界である。自利利他満足の願いをいかなる形で莊嚴(象徴)するかが、その仏土を決定してくる。とくに阿弥陀仏は光明無量・寿命無量という願いをもって浄土の体用とする。「無量清浄平等覚」という異訳の名からも窺われるように、存在の普遍性平等性をもって阿弥陀仏の浄土の特徴としていることを意味する。つまりさまざまに押さえられる仏(如来)の性質の中でも平等覚をもって独自性とするのである。その象徴が光・寿無量である。仏は直接に衆生を救うことはできない。なぜならばもし仏と衆生が直接に関係しようとすれば凡夫から仏果まで衆生の能力あり方によっていろいろな段階ができあがる。とすれば衆生が自らの生を平等のものとして自覚することは永遠の彼方にしかない。例えば、菩薩の十地などが良い例であろうが、衆生にとって段階としてとらえられた仏は永

遠の理想である。それはときとして劣等感として働く強迫観念でさえありうる。

仏は衆生を浄土に生まれさせることによって救う。とは、衆生と仏の平等性において関係するということである。「浄土に生まれる」とは仏の国土と衆生の関係を表現する概念である。そこでは仏は衆生にとって修道の延長上に存在でない。かえって衆生は仏の世界から呼びかけられてある存在として把握される。このような衆生理解に往生浄土の教学の独自性がある。だから空間的に想定された成仏の世界に行くために修道を積むという発想は素朴な実体観による誤解であるというべきかと思う。その誤解は、浄土建立の因そのものに昏いことに起因するとしかしいようがない。それは純粹な感情による象徴を実体的に解釈した結果である。

ともかく換言すれば浄土教とは、仏から呼びかけられていることを象徴的に表現する教えであるということができるところではないか。衆生が何らかの努力によって仏の世界に往くというのが「生」の本義ではなくして、仏の世界によって照らされているという自覚が「生」の意義である。救うといっても、浄土を通して救う。浄土を与えればその中に衆生の救いはある。願心莊嚴の浄土を觀察することを通して仏を見せしめるのである。

『浄土論』解義分願偈大意に、

此の願偈は何の義をか明かす。彼の安樂世界を觀じて阿弥陀如来を見たてまつり、彼の國に生まれんと願ずるところを示現するがゆえなり。

と述べられる。つまり衆生に願を生じさせるために国土が立てられているのである。仏によって発見された一切衆生の平等普遍の意味を自覚することを「願土」に生まれるとして象徴するのである。このように浄土というところに仏と衆生の関係が根本的に変革されるのである。「生まれる」とは、仏によって選択された願をもって、衆生が求めている願として参与することである。その願が先に述べた「清淨平等覺」なのである。

呼びかけが国土へ生まれよという呼びかけであって初めて私的関心性を超越することができる。国土とは象徴的な

空間をいうのではなく、呼びかけることばの共同性を象徴している。どのような在り方をする存在にも平等に呼びかける（ことば）が衆生にたいする平等性を象徴している。衆生はその（ことば）に触れ平等性に目覚めることにおいて、宿業差別の現実（依他起性）を実体的差別として固執（遍計所執性）することから解放されるのである。宿業差別の現実を否定するのではなく、それへの固執を否定し、そのことによって宿業差別の現実の意味とか使命を自覚せしめるのである。

それは阿弥陀仏の仏土が端に《仏の智慧によって統治される世界》というだけではなく、《仏が濁世の群萌に呼びかける（ことば）によって成り立っている世界》であるからである。それが阿弥陀の仏土の特徴である。それゆえに南無阿弥陀仏の（ことば）のほかにも仏土の体もないのである。願を表わす（ことば）が阿弥陀仏の土の素材なのである。阿弥陀の仏土は観念やイメージによって画かれた理想境ではなく、情感に満ちた（ことば）を象徴する世界である。世親によって、『無量寿経』の浄土莊嚴が「法句・二十九句と押さえられていく所以である。

浄土は、現実の否定の彼方にある未来の理想境ではなく、かえって現実を支え呼びかける（ことば）の湧き出ずる大地である。「仏によって共に呼びかけられる」「同じく国に生まれる」としてしか表現できないような欲求こそ宿業差別を生きる衆生の欲求なのである。

二

如来の本願が成就するとはどのような事実であろうか。それは衆生が一如平等の世界から等流する（ことば）を自覚することである。このほかに本願成就の救済はどこにもない。そしてあらゆる衆生が一如平等の呼びかけを自覚することを課題とする如来の意欲が「本願の欲生心」である。

本願が十方衆生に一如平等を自覚させようとするとき、どうしても（ことば）となって呼びかけなくてはならない。

そのことについて曾我量深は簡潔に次のように述べる。

④ 自覚におきましてはことばというものが唯一の存在です。だから仏というものはことばによって実在するのであります。仏の存在ということは名号の存在によって証明される。名号の外に仏を証明する道がないのであります。

(傍点筆者)

また安田理深も、

④ 名号というところでは如来は現行となるのである。如来及びその世界は、極めて内面的に超越的である。いわば精神世界も、最も具体的には、いわば現実的なる事行としては名号の他にないといわなければならない。それは外境的存在として観念される表象的存在ではなくして、名言によって直接に感ぜられる意味の世界である。意味が作用し意味が感動せしめる精神的世界である。精神的世界に於いては安立を本質とする名言が実在となるのである。物 Ding が作用するのではなくして意味 Sein が作用する、作用が実在するのが名言である。如来の世界が如来智がそれに於て行ずる境界といわれる所以である。(傍点筆者)

と述べるように、存在の意味を自覚するためには〈ことば〉(言説・名言)が唯一の実在であるからである。衆生(有情)は〈ことば〉をもって分別し表現する。その意味で〈ことば〉とは有情の精神活動にとって唯一の実在する材料なのであり、それゆえに衆生が妄念に迷うことも〈ことば〉によって生じ、真実を自覚することも〈ことば〉によって可能なのである。〈ことば〉は迷いと悟りの共通の拠り所である。

④ 言に因って言を遣る

という表現が語られるゆえんである。しかし、名言による分別は根源的に二つの根源的な在り方をもつ。一つは計度分別であり、今一つは意言分別である。この二つのことはを厳密に峻別しなくてはならない。意言分別とは、④ 撰大乘論』に詳しく論じられる概念であるが、その内容は加行・根本・後得の三種の智慧であるといえよう。それは衆生に

の聞法自覚を成立させる分別である。その分別を成立させる基因となったのが、いわゆる浄法界より等流するへことばである。「出世心」の根拠について、

④ 最も清浄なる法界の等流せる正聞薰習の種子より生ずる所なり

と述べるように、宗教心の根拠は、一如からの呼びかけるへことば以外にはない。つまりへことばを仏教学的な定義からすれば、「浄法界より等流せる教言」と言えるであろう。

本願は、一如から呼びかけるへことばを南無阿弥陀仏の名号として表現する。離言の一如の願いを名号という言葉として仮に立て、それによって衆生の迷いを転じ、一如を自覚せしめる具体的へことばとするのである。つまり南無阿弥陀仏とは、一如と衆生の呼応関係を言い当てようとする「根源語」を象徴している。今ここで使う「根源語」とは必ずしもマルチン・ブーパーの定義する厳密な意味で用いるわけではないが、

⑤ ④ ひとつは世界にたいして二つのこととなった態度をとる。それにもとづいて世界は二つとなる。ひとの態度は、そのひとつが語る根源語の二つのこととなった性格にもとづいて、二つとなる。根源語は孤立した語ではない。複合的な語である。

根源語の一つはわれーなんじであり、他はわれーそれである。

(中略)

以上のいずれの根源語もものを示さず、ものともとの関係をあきらかにするにすぎない。

根源語は、それと関係なく存在しているものを示さない。しかし、根源語を話されると、それによって同時に現存がもたらされる。

と、存在の意味をあきらかにするのに、関係をあらわす二つの根源語からとらえていくという思索方法は、上に述べた計度分別と区別される分別を成り立たせるへことばを考えるとときの手助けとなる。

同時に一如からの「根源語」というとき、そのへことばは単なる記号や呪文ではなくして、限らない言説となって展開する可能性を孕んだへことばであることの意味をもたせたい。つまり収めれば六字の名号であるが、開けば六字を体として本願を説く「無量寿経」を始めとして、さらには念仏往生の仏道を説く無尽の教言として展開する、しかもその全体が六字の名号を一步もでない、そのようなへことばである。とにかく一如平等の呼びかけをへことばとして表現した名号によってのみ、衆生は一如平等の呼びかけを聞くのである。へことばこそが意味の世界における事行であるから、仏教を学ぶものにとつての対象は、如来のことば、いわゆる「教」以外にはないのである。仏の「教」の中にこの根源語を聞き取ることが仏弟子の使命である。

念仏往生とは端的にいえば、「仏を念ずることによって仏の世界に生まれる」ということである。念仏はいわゆる仏の世界と衆生との関係を表す行の概念である。

しかし念仏（仏を念ずる）といってもその中には観仏もあれば称名もある。しかし本願の念仏、本願の行というかぎり、その念仏は観仏に区別された称名である。南無阿弥陀仏と本願の名号を称える。これが本願に選択された念仏である。しかしただ仏名を称えるという行為は一見まったく行としては無意味に思われる。世間的価値観からいえば称名に行という価値を見出すことはほとんど不可能に近い。

南無阿弥陀仏という名号は「仏を念ずる」かたちをあらわすへことばである。つまり称名とは仏と衆生の関係を表す行である。その関係とは何か。

衆生にまったく主観的努力を求めない、むしろそれどころか努力に価値や意義を見出すことを徹底して拒絶するの
が易行と名づけられる称名という行がもつ意味ではないだろうか。その意味で称名は、衆生がもつあらゆる業的行為と異質であることを表すのである。時・処・諸縁を簡ばない易行であることが、一如平等の生を表現しているのである。とにかく衆生の自他差別の価値観に立つ行とはまったく異質の行を表現するへことばということが名号の意義

というべきである。

つまり衆生の側に立てられる行為はどこまでも価値観（我執・法我執）によって汚染されている。能力の差異や価値観の信頼の上に立てられた行、時・処・諸縁を選ぶ行は決して存在の一如平等性を表現することができないことは明白ではないか。

衆生の努力や反努力や非努力にかかわらず、衆生がすでに一如の内にある、一如平等の生の尊厳を生きていることを呼びかけるへことばへ、ここには主観的努力が寸毫も入る余地がない。

善導は、称名が願のみありて行を具足しないから念仏往生は別時意趣であるとの撰論派の疑難にたいして、南無^⑧というは即ち帰命なり、また発願廻向の義なり。阿弥陀仏というは即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に必ず往生を得と。

と、六字の名号を解釈して、このへことばへが願行具足する名号であることを論証している。南無阿弥陀仏はそれ自身で、すでに一如平等からの呼びかけを表現している。それゆえにこの南無阿弥陀仏を無条件に絶対的に承認することによって一如平等の呼びかけを自覚するのである。そしてそれ以外に一如平等の呼びかけを自覚する場所はどこにもないのである。自他差別の宿業を生きる凡夫にとっては、一如の呼びかけであるこのへことばへに専ら奉えるだけが唯一の宗教的現実なのである。（それは決して世間の宿業差別の現実を無視したり軽視することを意味するのではない。むしろこの根源語において現実を捉え直し見つめる勇気の誕生を意味するのであろう。）

親鸞は、この善導の六字釈を継承して、宗教的実存が誕生する構造をその中に見出して、また『尊号真像銘文』に次のように語る。

⑨「言南無者」というは、すなわち帰命とまうすみことばなり。帰命はすなわち釈迦・弥陀二尊の勅命にしたがいてめしにかなうとまうすことばなり。このゆえに「即是帰命」とのたまえり。「亦是発願廻向之義」というは、

二尊のめしにしたがうて安樂浄土に生まれんとねがうところなりとのたまえるなり。(傍点筆者)

ここまでが「南無」の解釈に当たる。「南無」は、二尊の勅命とその勅命を受け止めるという関係を表すへことばであり、またその内なる意義としては「ねがうところ」の表明であると了解している。へことばによって願心を見出すのである。親鸞がへことばを廻施されたことにたいする深い感動が窺えるような解釈である。この解釈からも名号が、対象を指示する記号や非ロゴスのな呪文でなく「根源語」であることが明らかであろう。親鸞にとって南無として呼びかけるへことばの廻施の他に宗教的事実はなかったであろう。ついで、

「言、阿弥陀仏者」とまうすは、「即是其行」となり。即是其行はこれすなわち法蔵菩薩の選択本願なりとしるべしとなり。安養浄土の正定の業因なりとのたまえるころなり(傍点筆者)

と「阿弥陀仏」というへことばについて解釈する。つまり南無すべき阿弥陀仏という根源語は、衆生に「法蔵菩薩の選択本願」こそ真の行であることを「しるべし」と語りかけてくる意義をもつのである。一如平等からの呼びかけということであれば、宗教的現行ということは「莊嚴仏国清浄の行を思惟撰取」する選択本願の他にはないということである。もちろん南無阿弥陀仏は唯一のへことばであり、「南無」の呼びかけのなかに「阿弥陀仏」はすでに含まれているのであり、安易に分割して解釈を施すことは十分な注意が必要である。そのことは「行巻」において、

しかれば「南無」の言は帰命なり。(中略) ここをもって「帰命」は本願招喚の勅命なり。「発願廻向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したもうの心なり。「即是其行」と言うは、すなわち選択本願これなり。

「必得往生」と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。(後略)

と随分と深い配慮をもって解釈していることから窺えると思う。

とにかく南無阿弥陀仏というへことばは、一如が衆生に働きかける構造をもっとも純化した表現なのであり、このへことばに宗教的現行の構造(因縁)が尽くされている。それゆえに六字の名号は宗教的自覚における根源語な

のである。一如の本願は、「南無」となって一切衆生に呼びかけ（本願の招喚）、呼びかけに信順した衆生を「阿弥陀」と名づけられる智慧の内に収める（光明の摂取）のである。衆生が本願の呼びかけの「ことば」に目覚めれば、本願を象徴する「ことば」が目覚めた衆生を包むのである。これが南無阿弥陀仏である。これを、

南無 ……本願の招喚を表現する「ことば」……廻向行信 ……宗教的自覚の因

阿弥陀仏……光明の摂取を象徴する「ことば」……莊嚴仏土 ……宗教的自覚の縁
と図式化することができるのではないか。

このように、一切衆生を救済する法はすでに南無阿弥陀仏の「ことば」として成就している。そこにこの「ことば」をどのようにして衆生に自覚せしめるかということが如来の本願の新たな課題となるのである。この「ことば」に「如実修行相応」する相を明らかにしようとする意欲が課題とされる。この「ことば」を自覚して欲しいという如来の切なる願いが「欲生我国」と十方衆生に呼びかけるのである。この如来の意欲を「本願の欲生心」と名づける。

南無（阿弥陀仏）の自覚……欲生（我国）

（南無）阿弥陀仏の自覚……（欲生）我国

（未完）

註① 『親経疏』散善義（『真宗聖典』一頁）

② 『唯信鈔文意』（『真宗聖典』五五二頁）

③ 『一念多念文意』（『真宗聖典』五四五頁）

④⑤ 『唯信鈔文意』（『真宗聖典』五五二頁）

⑥ ポール・ティリッヒ『存在への勇氣』の題目。

⑦ カール・マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』（岩波文庫七二頁）

⑧ 『撰大乘論世親釈』（『大正藏』三一—）

⑨ ⑩ 『末灯鈔』(『真宗聖典』六〇一頁)

⑪ 『唯信鈔文意』(『真宗聖典』五五四頁)・「証卷」(『真宗聖典』二八〇頁) 等参照

⑫ 『唯信鈔文意』(『真宗聖典』五五四頁)

⑬ 親鸞に於て明説されてあるものは一如の実相であつて、万有の本体というようなものではない。しかれば青を知りて青さを見ないものは、青の实体に執えられて青さの実相を知らないものといわねばならぬであらう。

したがつて実相を知るものは、凡知ではないようにも思われる。されど、その智慧は理性とか論理とかいうものを要求するものではない。ただ *wisdom* と領解を要求しているのである。

☞は現前当来の法である。*wisdom* は実相である。如である。更に分別を要としない。その通りであるから、理性を用いず論理によらず、それが如である。(『金子大栄著作集』第十二卷「真宗聞思録」光輪鈔五一九頁)

⑭ ⑮ 西谷啓治『宗教とは何か』(『西谷啓治宗教論集一』二頁)

⑯ 因分可説・果分不可説(『大正蔵』46-477a)

⑰ 『証卷』(『真宗聖典』二八〇頁)

⑱ 『唯信鈔文意』(『真宗聖典』五五四頁)

⑲ 『良い地に落ちた種―聖書に生かされた石川正一少年の詩―』

⑳ 西谷啓治『宗教とは何か』(『西谷啓治宗教論集一』五頁)

「宗教は、他のあらゆるものが我々にとって必要であるといわれるその同じ生の段階では、決して必要ではない。ただあらゆるものが必要性を失うところ、その功用性を發揮し得なくなるところ、其れ等がすべて役に立たなくなる生の段階に於て、初めて宗教が必要となり、生に於ける宗教の必然性が自覚されて来る。我々は果たして何のためにあるか、我々の存在が、或は人生というものが、結局に於いて無意味なものではないか、或はもし何らかの意義があるとすれば、それはどこにあるのか。さういふやうに我々の存在の意味が疑問になり、我々にとって問ひとなると共に、宗教的要求が我々の内から生起て来る。」

㉑ 「精神主義」(『清沢満之全集』第六卷二頁)

㉒ 安田理深『はじめに名号あり』一〇七頁

㉓ (『真聖全』一一九四五頁)

②4 『正像末和讃』(『真宗聖典』五〇二頁)

②5 『真聖全』一一九四四頁)

②6 『血脈文集』(『真宗聖典』五九四頁)

②7 『正信偈』(『真宗聖典』二〇五頁)

②9 『化身土卷』(『真宗聖典』三四〇頁)

③0 『願生偈』(『真宗聖典』一三五頁)

③5 『尊号真像銘文』に「安樂淨土にうまれんとおもえとなり」(『真宗聖典』五一二頁)とある表現によった。

③2 『曾我量深選集』第八巻口絵

③3 『正像末和讃』(『真宗聖典』五〇五頁)

③4 安田理深『自己に背くもの』(文明堂)

③5 「淨仏国土とは大乘の菩薩たちが、それぞれ未来に仏になるとき、自己の出現すべき国土を清浄化することをいう。国土を清浄化するというのは、その国土を形づくっている衆生を安穩に清浄の道に入らしめること、すなわち仏道を完成せしめることを意味するのであるから、大乘菩薩の自利利他の志願を達成することであり、菩薩道の理想を実現することを意味する。したがって、これは大乘仏教の根本精神をあらわしたものにほかならない。」(藤田宏達『原始浄土教思想の研究』五〇八頁～五〇九頁)

『維摩経』仏国品には、次のように定義する。

「衆生之類は菩薩仏土。所以者何。菩薩所化衆生而取仏土。随所調伏衆生而取仏土。(中略)菩薩取於淨国皆為饒益於衆生故。」(『大正蔵』十四—537a)

『唯信鈔』には次のようにある。

「国土をもうけることは衆生をみちびかんためなり。国土たえなりというとも衆生うまれがたくは、大悲大願の意趣にたがいなんとす。これによりて、往生極楽の別因をさだめんとするに一切の行みなたすからず。(中略)これによりて、一切善悪の凡夫、ひとしくうまれ、ともにねがわしめんために、」(『真宗聖典』九一八頁)

③6 『真聖全』一一七三頁

- ③7 『真宗聖典』一三八頁
- ③8 『高僧和讃』天親讚(『真宗聖典』四九〇頁)
- ③9 「上國土莊嚴十七句、如来莊嚴八句、菩薩莊嚴四句為広。入一法句為略。」『浄土論註』下卷(『真聖全』一―三三六頁)
- ④0 「信卷」(『真宗聖典』二二三頁)
- ④1 曾我量深『本願の内観』(『曾我量深選集』第十卷三九九頁)
- ④2 安田理深『根本願・根本言』(『安田理深選集』第一卷四四四頁)
- ④3 『大乘起信論』(『大正蔵』三十一―367 a)
- ④4 『撰大乘論積』世親積真諦訳(『大正蔵』三十一―399 b)
- ④5 『撰大乘論』(『大正蔵』三十一―336 c)
- ④6 マルチン・ブーバー(創文社『孤独と愛』一―二頁)
- ④7 『観経疏』(「行卷」所引『真宗聖典』一七六頁)
- ④8 『尊号真像銘文』(『真宗聖典』五二二頁)
- ④9 『大無量寿経』(『真宗聖典』一四頁)
- ⑤0 「行卷」(『真宗聖典』一七七頁)